

مجلة الشهاب • المجلد: 09، العدد: 02 (2023م) • ص ص 347- 360
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

قطم النفس عن المألوف وحملها على مخالفة هواها
ـ فكر و سلوك صوفي ـ

Severing the soul from the ordinary and making it violate its desires
- Sufi thought and behavior -

جميلة قرين *
جامعة محمد خيضر بسكرة (الجزائر)
djamila.grine@univ-biskra.dz

تاريخ الاستلام: 2023/01/25 | تاريخ الاستلام: 2023/06/15 | تاريخ النشر: 2023/07/15

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

ملخص: ما يلاحظ على التصوف في القرنين السادس والسابع أن عناية قوم من الصوفية قد انصرفت إلى كشف حجاب الحس، ولما وراءه من المدارك والمعارف، وأن طرقهم في الرياضة والمجاهدة، وإماتة القوى الحسية، وتغذية الروح بالعبادات والذكر قد اختلفت، غير أنها اشتركت كلها في موضوعات التصوف التي كانت تدور عليها مذاهب الصوفية في القرنين 6 و7 فإنها تجمل في: المجاهدات والكشف والتصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات والشطح.

وبعد تدبر بعض هذه المصنفات الصوفية، وتمحيص شروحها، تبين ما تنطوي عليه هذه المعاني النفسية والأخلاقية، وما تنزع إليه من المنازع الميتافيزيقية؛ ما يدل على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا حصول التداني بين التصوف والفلسفة، وتفتح الأبواب التي تسربت منها العناصر الفلسفية وغير الفلسفية إلى أذواق الصّوفية ومذاهبهم الروحية.

الكلمات المفتاحية: الروح؛ المنازع الميتافيزيقية؛ حجاب الحس ؛ تصوف؛ فكر.

Abstract : What is noted about Sufism in the sixth and seventh centuries is that the care of some Sufis has gone to revealing the veil of sense, and the perceptions and knowledge behind it, and that their methods of exercise and struggle, mortification of sensory powers, and nourishment of the soul with worship and remembrance have differed, but they all share in the subjects of Sufism which the Sufi doctrines revolved around in the 6th and 7th centuries, as they are beautified in: struggles, revelations, actions in the world, and universes with all kinds of dignities and shallowness.

After contemplating these works, and scrutinizing their explanations, it becomes clear what these psychological and moral meanings entail, and what they tend to in terms of metaphysical disputes. Evidence that the sixth and seventh centuries witnessed a closeness between Sufism and philosophy, and doors were opened through which philosophical and non-philosophical elements leaked into Sufi tastes and their spiritual doctrines.

Keywords: the spirit; metaphysical disputes; veil of sense; mysticism; to think.

---

* المؤلف المراسل.

1.مقدمة

بعد أن فرق الغزالي بين الفلسفة والكلام،جاء الصوفية بعده يخلطون بين هذه القضايا كلها، يتكلمون في حقيقة الروح المحمدي وحلول الله والبشر والتجلي ووحدة الوجود ووحدة الشهود أي أنهم مزجوا الكلام بالفلسفة الإلهية، وجذبوها إلى نظرياتهم وساروا بها على منهج أذواقهم[1].

ولقد كان الصوفية في ذلك وفي غيره متأثرين بمذاهب الإسماعيلية، فاختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم. من هنا تراءى لي أن أتدبر هذه المصنفات، و أتمحص شروحها ، بهدف تبين ما تنطوي عليه هذه المؤلفات من المعاني النفسية والأخلاقية، وما تنزع إليه من المنازع الميتافيزيقية في القرنين السادس والسابع. فهل تفتحت فيهما الأبواب التي تسربت منها العناصر الفلسفية وغير الفلسفية إلى أذواق الصّوفية ومذاهبهم الروحية؟ و هل تغيرت طرقهم في الرياضة و المجاهدة؟ و ما هي أبرز الموضوعات التي اهتم بها الصوفيون في هذه المرحلة؟

وللوصول إلى الإجابة عن هذه التساؤلات تطلبت الدراسة إتباع المنهج الوصفي التحليلي، مع الاستعانة بالمنهج التاريخي.

ظهر في كلام الصوفية القول بالقطب الذي يدل عندهم على "القائم بحق الكون والمكوّن، وهو واحد وقد يطلق على من تحقق بمقام، وعلى هذا يتعدد في الزمان الواحد أقطاب في الأحوال والمقامات والعلوم، فإذا أريد المقام الذي لا يتصف به إلاّ واحد، عبّر عنه بالغوث، وهو الذي يصل منه المدد الروحاني إلى دوائر الأولياء".[2]

فلكلمة القطب عند الصوفية معنيان:

*أكمل إنسان وموضع نظر الله عليه تدور أحوال الخلق، ويسري في الكون سريان الروح في الجسد ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل ويخلفه واحد من الأولياء ويسمى غوثا، أو ما يعبر عنه ابن عربي بقوله (قبة الوجود).

* قطب الأقطاب أي لم يتقدم عليه أحد ولم يترق من الإبدال حتى صار قطبا ولكنه قطب منذ القدم، أي الحقيقة المحمدية. [3]

وكما قال قوم من الصوفية بالكشف والتجلي، فقد قال آخرون بالوحدة المطلقة، وقال فريق ثالث بالحلول والاتحاد، وجاء كلام فريق رابع مزيجا من هذا كله.

فإذا أردنا إن نستخلص موضوعات التصوف التي كانت تدور عليها مذاهب الصوفية في القرنين 6 و7 فإنها تجمل على الوجه الآتي:

---

1 ينظر: قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1962، ص 47.

2 ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح عبد المجيد خيالي مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط1، 2004. ص 80.

3 - ينظر: قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، ص 154.

2. المجاهدات:

وهي قطم النفس عن المألوفات وحملها على مخالفة هواها في عموم الأوقات، وخرق عوائدها في جميع الحالات، ومرجعها إلى ثلاث:" ألا تأكل إلا عند الفاقة، ولا تنم إلا عند الغلبة ولا تتكلم إلا عند الضرورة ونهايتها المشاهدة، فلا تجتمع مجاهدة ولا مشاهدة، إذ نهاية التعب تمام السفر، فإذا حصل الوصول فما بقي إلا الراحة ومشاهدة الحبيب وهي ثلاث: مجاهدة الظواهر بدوام الطاعات وكف المنهيات ومجاهدة البواطن بنفي الخواطر الرديئة، ودوام الحضور في الحضرة القدسية ومجاهدة السرائر باستدامة الشهود وعدم الالتفات إلى غير المعبود".[1]

ومن هذه المجاهدات ما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما يترقى منه إلى غيره، وبيان ذلك أن المريد لا بد من مجاهدته وعبادته؛ذلك أنه ينشأ له عن كل مجاهدة حال، هو ثمرة لتلك المجاهدة، والأحوال التي تعرض لنفس المريد إما أن تكون نوعا من العبادة يرسخ، ويصير مقاما للمريد، وإما ألا تكون إلا نوعا من العبادة، بل صفة حاصلة للنفس كالحزن والسرور، وكالقبض والبسط والهيبة والأنس... "وما يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام حتى ينتهي إلى مقام التوحيد والعرفان الذي لا يصل إليه إلا أهل الذوق والعيان". [2]

وبمعنى آخر هي (المجاهدة): "حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال"[3] ليحصل فيما بعد على الأذواق التي هي ثمرة جهاد المتصوف ضد نزعات النفس".[4]

وإذا كانت التوبة في بداية الطريق، والشيخ هو الرائد في هذا الطريق، فانه من الضروري للمريد أن يكون له موقف إيجابي في مقاومة ما يعرض على نفسه من الشواغل التي تعوق سيره أو تثقل خطاه.

والصّوفية يعبرون عن هذا الموقف باسم المجاهدة، وتتوجه المجاهدة بشكل أساسي إلى النفس الإنسانية، لأن هذه النفس يعرض لها الخير والشر، ويطرأ عليها الهدى والضلال، فعلى المريد أن يعود بها إلى فطرتها النقية ومعدنها الأصيل ثم يروضها بطريق التزكية مصداقا لقوله تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا (10)**﴾.[5]

وهذا يعني أن النفس الإنسانية قابلة للتغيير والتهذيب وتبديل صفاتها السيئة بأخرى حسنة، وكما يمكن تبديل صفات كثير من طباع الطير والحيوان بالترويض فانه يمكن تبديل صفات النفس بالمجاهدة.[6]

1- أبو سراج الطوسي. (1960). اللمع،تحقيق: عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور .الشطح: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى.وهو عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته. مصر: دار الكتب الحديثة.

2- محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام. الهيئة العصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.ص 138.

3- هيفرو محمد علي ديركي: مختصر اصطلاحات الصوفية، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر. دمشق. 2008. ص 131.

4- قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي ص 48.

5- الشمس. 91/7-10.

6- ينظر: سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية. دار المنارة للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، (د. ت).ص 119.

وليس المقصود بالمجاهدة استئصال صفات النفس في تقويمها وترقيتها من حسن إلى أحسن، حتى تستقيم على طريق الله وهذا لا يتم بمجرد الاطلاع على أحكام تزكية النفوس أو قراءة كتب الأخلاق، بل لا بد فيه من منهج تقويم عملي ولذلك اعتبر الصوفية المجاهدة أصلا من أصول الطريق، وبالتالي تكتسب أهمية الأصول التي نبهوا عليها، حتى قالوا: "من حقق الأصول نال الوصول ومن ترك الأصول حرم الوصول". [1]

ويتوسع ابن عربي في بيان المجاهدة وأقسام النفوس حيالها. ويقول: (إن المجاهدة حمل النفس على المشاق البدنية المؤثرة في المزاج وهنا وضعفا، كما أن الرياضة تهذيب الأخلاق النفسية بحملها على احتمال الأذى في العرض والخارج عن بدنه مما لا حركة فيه بدنية، ثم أن هذه الحركات البدنية المحمودة شرعا منها حركات في سبيل الله مطلقا، وهي أنواع سبيل كل بر مشروع، فمنه ما فيه مشقة فيسمى مجاهدة، ومنه ما لا مشقة فيه فيرتفع عنها حكم هذا الاسم، فنظرنا إلى أعظم المشاق فلم نجد أعظم من إتلاف المهج في سبيل الله وهو الجهاد في سبيل الله الذي وصف قتلاه بأنهم أحياء يرزقون، ونهى أن يقال فيهم أموات". [2]

وإذا كان المقصود بالمجاهدة هو تصفية النفس توطئة لوصولها إلى الله فان بين النفس وبين هذه الغاية السامية عدة حجب تحول دون تحقيق أملها، فعلى المرء أن يجاهد في تمزيق هذه الحجب حتى تتسنى له التصفية والوصول. والسد بين المريد وبين الحق أربعة: المال والجاه والتقليد والمعصية.[3] وللغزالي رأي في الحجاب الذي يحول بين المرء وربه، وفصل الأمور الأربعة ليرتفع حجاب المال بخروجه عن ملكه حتى لا يبقى له إلا قدر الضرورة، فما دام يبقى له درهم يلتفت إليه قلبه فهو مقيد به محجوب عن الله عز وجل، وإنما يرتفع حجاب الجاه عن موضع الجاه والتواضع وإيثار الخمول، والهرب من أسباب الذكر، وتعاطي أعمال تنفر قلوب الخلق عنه وإنما يرتفع حجاب التقليد بان يترك التعصب للمذاهب، وان يصدق بمعنى قوله (لا إله إلاّ الله محمد رسول الله) تصديق إيمان.ويحرص في تحقيق صدقه بان يرفع كل معبود له سوى الله تعالى، وأعظم معبود له الهوى، حتى إذا فعل ذلك انكشف له حقيقة الأمر في معنى اعتقاده الذي تلقفه تقليدا فينبغي أن يطلب كشف ذلك من المجاهدة، لا من المجادلة، فأغلب عليه التعصب لمعتقده ولم يبق له في نفسه متسع صار ذلك قيدا له وحجابا، إذ ليس من شروط المريد الانتماء لمذهب معين أصلا.أما المعصية فهي حجاب ولا يرفعها إلى التوبة والخروج من المظالم وتصميم العزم على ترك العود وتحقيق الندم على ما مضى. [4]

وخلاصة ما يشير إليه النص السّابق أن المجاهدة تعني مقاومة ما يميل إليه الإنسان بشكل عام،أو ما تحبه النفس وفيه مضار لها، فالواجب ترك هذه الأمور ليذوب الحجاب الذي يحول بين المرء وربه،

1- المرجع السابق: ص 119-120.
2- الفتوحات المكية. تح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية لبنان(د، ت)،147/2.
3- ينظر: سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية. ص 123.
4- ينظر: الغزالي: إحياء علوم الديندار الكتب العلمية، ط1، لبنان، 2002، 474/2.

ويعتبر ابن عجيبة المجاهدة ألوانا مختلفة من الموت الذي تبلغ به النفس ما ينبغي من الشفافية والنقاء. وفي ذلك يقول: "قال بعضهم لا يدخل على الله حتى يموت أربع موتات: الموت الأحمر وهو مخالفة النفس، والموت الأسود وهو احتمال الأذى من الخلق، والموت الأبيض وهو الجوع، والموت الأخضر وهو لبس المرقعات".[1]

وعلى المرء أن يمارس أنواع المجاهدات في هذه الميادين، والواقع أنها مع التحقيق تعود إلى الميدان الرئيسي للمجاهدة، وهو النفس، فهي التي تنبهر ببريق الدنيا، وهي التي تتأثر بوساوس الشيطان.

ويلخص لنا ابن الفارض تجربته الشخصية في المجاهدة وما أسفرت عنه من نتائج فيقول:

فَنَفْسِي كَانَتْ قَبْلُ لَوَّامَةً مَتَى ... أُطِعْهَا عَصَتْ أَوْ أَعْصِعَنْهَا مُطِيعَتِي
فَأَوْرَدْتُهَا مَا الْمَوْتُ أَيْسَرُ بَعْضُهُ ... وَأَتْعَبْتَهَا كَيْمَا تَكُونُ مُرِيحَتِي
وَكَلَّفْتُهَا لاَ بَلْ كَلَّفْتُ قِيَامَهَا ... بِتَكْلِيفِهَا حَتَّى كُلِّفْتُ بِكُلْفَتِي
وأَذْهَبْتُ فِي تَهْذِيبِهَا كُلَّ لَذَّةٍ ... بِإِبْعَادِهَا عَنْ عَادِهَا فَاطْمَأَنَّتِ
ولَمْ يَبْقَ هَوْلُ دُونَهَا مَا رَكِبْتُهُ ... وأُشْهِدُ نَفْسِي فِيهِ غيرَ زَكِيَّةٍ
وكُلُّ مَقَامٍ عنْ سُلُوكِ قَطَعْتُهُ ... عُبُودِيَّةٌ حَقَّقْتُهَا بِعُبُودَةٍ
وَصِرْتُ بِهَا صَبًّا فَلَمَّا تَرَكْتُ مَا ... أرِيدُ أَرَادَتْنِي لَهَا وأَحَبَّتِ.[2]

وإذا كانت المجاهدة تتضمن كل هذه الشدة في تعذيب النفس ومقاومة ميولها الطبيعية ورغباتها المشروعة، فليس من اليسير أن يتحمل المرء مشقاتها البالغة، ومن ثم فان الصوفية ينصحون بإتباع سبيل التدرج في تربية النفس، والتنقل بها رويدا رويدا في درجات هذا الطريق الحافل بالصخور والأشواك.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما الذي يحمل الصّوفي على سلوك مثل هذا الطريق، واحتمال كل هذه المشقات؟

الواقع أن الذي يحمله على ذلك هو ما يتصف به من دوام المراقبة، ودوام المحاسبة، أي مراقبة ربه، ومحاسبة نفسه، "والمراقبة لعبد قد علم وتيقن أن الله تعالى مطلع على ما في قلبه وضميره وعالم بذلك فهو يراقب الخواطر المذمومة المشغلة للقلب عن ذكر سيده".[3] ومما تقدم يتضح الفرق بين المجاهدة والصبر، وذلك أن المجاهدة تعني الصّراع بين طرفين، وقد ينتهي الصراع خطوة إيجابية من صاحب المجاهدات.

أما الصبر فمعناه حبس النفس على الطاعة وإما على المعصية وإما على المصيبة، وكما قال

1- ابن عجيبة: إيقاظ الهمم، إيقاظ الهمم في شرح الحكم للعارف بالله ابن عطاء السكندري، ضبط وتصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت (د،ت)، ص 415.

2- ابن الفارض. الديوان شرح محمد البوريني وعبد الغني النابلسي، ضبط وتصحيح محمد عبد الكريم النيمري منشورات دار الكتب العلمية ط1 ، لبنان ، 2003،2/ 65،66.

3- أبو سراج الطوسي: اللمع،**تحقيق**: عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر،1960. ص 82.

الطوسي: "الصبر على ثلاثة أوجه: متصبر وصابر وصبار. فالمتصبر من صبر في الله، فمرة يصبر على المكاره ومرة يعجز والصابر من يصبر في الله ولله ولا يجزع ولا يتمكن منه الجزع ويتوقع منه الشكوى.

وأما الصبار، فذاك الذي صبره في الله ولله وبالله، فهذا لو وقع عليه جميع البلايا لا يعجز ولا يتغير من جهة الوجوب والحقيقة لا من جهة الرسم والخلقة". [1]

وبهذا يكون الصبر أشمل من المجاهدة لأنها داخلة فيه، وإذا كثرت المجاهدات الصّوفية تحول الصبر عليها إلى ملكة نفسية أصيلة عند المجاهد فتصبح سلوكا تلقائيا يصدر دون تردد أو افتعال.

3. الكشف

وهو الكشف عن عالم الغيب كصفات الله ورؤية العرش والكرسي والنبوة والوحي والملائكة مما يتقاعد عنه حس الإنسان وعقله ويأتي ذلك عن طريق المجاهدة التي ذكرناها أي المواهب الدينية التي انبثقت في قلب العبد نتيجة لعمله [2] والكشف هو "حضور القلب مع الرب بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل، ويكون أيضا مع الحجاب بنعت القرب من مقام المراقبة، وهو للعباد والزهاد ونهاية الأسرار، وأما مكاشفه ضمائر الناس، فليست المقصودة عندهم، قد يعطاها من لم يبلغ هذا المقام، وبعد المحاضرة والمكاشفة". [3]

ولأبن خلدون حديث عن المجاهدة مفاده أن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالبا كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم، وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشؤه وأعان على ذلك الذكر، فانه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نحو وتزايد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة وهذا الكشف كثيرا ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيرا من الواقعات قبل وقوعها، وينصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم، فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخيرون عن حقيقة شيء لم يأمروا بالتكلم فيه، بل يعدون ما يقع لهم من ذلك محنة ويتعوذون منه إذا هاجمهم وقد كان الصحابة –رضي الله عنهم- على مثل هذه المجاهدة. [4] ثم إن قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم إلى كشف الحجاب والمدارك التي وراءه واختلفت طرق الرياضة عنهم في ذلك باختلاف تعليمهم في إماتة القوى الحسية وتغذية الروح العاقل بالذكر حتى

1- المصدر نفسه. ص 76،77.

2- ينظر: قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي. ص 48.

3- ابن عجيبة: معراج التشوف معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط1، 2004، ص 67.

4- ينظر: ابن خلدون: المقدمة، شرح وتحقيق وتقديم، محمد الاسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص 434.

يحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها بتمام نشوتها وتغذيتها، فإذا حصل ذلك زعموا أن الوجود قد انحصر في مداركها حينئذ، وأنهم كشفوا ذوات الوجود وتصوروا حقائقها كلها.[1]

ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحا كاملا عندهم إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة، لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وان لم يكن هناك استقامة كالسّحرة، وليس المراد إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة فالاستقامة للنفس كالانبساط للمرآة فيما ينطبع فيها من الأحوال.

ولما عني المتأخرون بهذا النوع من الكشف، تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح والعرش والكرسي وأمثال ذلك. وقصرت مدارك من لم يشاركهم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجدهم في ذلك، وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردا وقبولا ؛إذ هي من قبيل الوجدانيات، وربما قصد بعض المصنفين بيان مذهبهم في كشف الوجود وترتيب حقائقه، فأتى بالأغمض فالأغمض بالنسبة لأهل النظر والاصطلاحات والعلوم.[2]

4. التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات

الكرامة أمر خارق للعادة غير مقرونة بدعوى النبوة ولا هي مقدمة لها، ولا يشترط فيها التحري كالهجرة، وهي عبارة عن إكرام الله لولي من أوليائه الصالحين، بما يظهره الله على يديه من أمور[3]، وكرامة الولي "إجابة دعوة وتمام حال وقوة على فعل وكفاية مؤنه يقوم لهم الحق بها وهي مما يخرج عن العادات..، والكرامة أن يبلغ المراد قبل ظهور الإرادة".[4]

فمصدر هذه الكرامات هو ما يحصل للصوفي المتحقق، وقد انكشف حجاب حسه وغلب سلطان روحه، وقربت ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى: هنا كل يستطيع من وصل إلى هذه الدرجة من الكشف أن يدرك من حقائق الوجود، وأن يعرف كثيرا من الواقعات قبل حصولها، وأن يتصرف بهمته وقوى نفسه في الموجودات السفلية، بحيث تصير طوع إرادته على وجه لا يستطيع أن يدركه أو يعرفه أو يتصرف فيه غيره ممن لم يتحقق بمثل ما تحقق به هو من كشف حجاب الحس.

ولا يشترط فيها دائما أن تكون خارقة لنواميس الكون أو خارجة عما يألفه الناس، وليس لها صورة أو كيفية معينة ،وابن عجيبة له مفهوم خاص لمعنى الكرامة فهي عنده ليست مقصورة على خرق العادة في الأمور الدنيوية المادية، بل إن الكرامة الحقيقية عنده هي تلك التي تتعلق بالأمور المعنوية الخاصة بعلاقة العبد بربه ،من استقامة في العبودية وكشف الحجب وعمق الإيمان وشدة الفهم عند الله والرضا بقضاء الله ..[5]

1- ينظر:المصدر نفسه: ص 434.

2-ينظر: المصدر نفسه، ص 435.

3- ينظر: سارة آل سعود: نظرية الاتصال. ص 201.

4- هيفرو محمد علي ديريكي: مختصر اصطلاحات الصّوفية. دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، 2008. ص 122.

5- ينظر: سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية. ص 201.

ومن خلال مفهوم الصّوفية لمعنى الكرامة، نجدهم يقسمونها إلى قسمين: [1]

كرامة حسية وكرامة معنوية. والكرامة الحسية هي المشتهرة بين عامة الناس، والمتمثلة في خرق العوائد في الأمور المادية.

أما الكرامة المعنوية، فهي لأهل الخصوص من عباد الله، والمتمثلة في التوفيق إلى حفظ آداب الشريعة، والاستقامة مع الله ظاهرا وباطنا، والتزام مكارم الأخلاق وغيرها من الأمور المعنوية. [2]

وعن أقسام الكرامة يحدثنا ابن عربي فيقول: "وهي على قسمين: حسية ومعنوية: فالعامة ما تعرف إلا الكرامة الحسية، مثل الكلام على الخاطر والأخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية والأخذ من الكون، والمشي على الماء واختراق الهواء، وطي الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإجابة الدعاء في الحال " إلى أن يقول: "الكرامة المعنوية لا يعرفها إلا الخواص من عباد الله، والعامة لا تعرف ذلك، وهي أن تحفظ عليه آداب الشريعة، وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق واجتناب سفاسفها والمحافظة على أداء الواجبات مطلقا في أوقاتها ..." [3]

إذا فالكرامة المعنوية هي الأفضل عند أهل الطريق، وذلك لأنها لا يداخلها استدراج ولا مكر ولا يشاركهم في صورتها فاسق ولا عاص، بخلاف الكرامات الحسية المعروفة لدى العامة، والتي قد يلتبس بها المكر والاستدراج.

ويذهب معظم الصّوفية إلى استحباب ستر الكرامة، إلا إذا كانت لغرض صحيح كنصرة دين الله أو تحقيق مصلحة وغير ذلك، أما إظهارها دون سبب موجب فهو مذموم عندهم؛ لأن فيها شيئا من حظ النفس والعجب والمفاخرة. [4]

والكرامة هي للأبرار من عباد الله الذين استقاموا على شرعه، وسلكوا الطريق إليه فكان أن أجرى الله على أيديهم مثل هذه الأمور الخارقة للعادة، وإن لم يطلبوها أو يقصدوها. يقول ابن عربي: "أن الكرامة من الحق من اسمه البر، ولا تكون إلا للأبرار من عباده جزاء وفاقا، فان المناسبة تطلبها، وان لم يقم طلب ممن ظهرت عليه". [5]

وحتى لا تكون الكرامة مشاعا لكل دعي، فقد ذكر الصّوفية لها شروطا خاصة تميزها عن غيرها من صور التحايل والخداع.وأهم شروطها أن تظهر على يد المتصف بالاستقامة وإتباع التكاليف الشرعية، المقبل على الطاعات بصدق نية، وإخلاص قلب وزهد في متاع الدنيا. يقول القشيري: "ولا بد أن تكون هذه الكرامة فعلا ناقضا للعادة في أيام التكليف، ظاهرا على موصوف بالولاية". [6]

1- ينظر: المرجع نفسه، ص 201.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص 202.

3- الفتوحات المكية: 369/2.

4- ينظر: سارة أل سعود: نظرية الاتصال، ص 204.

5- الفتوحات المكية: 369/2.

6- الرسالة في علم التصوف، مكتبة صبيح الإسكندرية، 2003.. ص 158.

وتبقى الكرامة _عند الصوفية_ أولا وأخيرا منحة إلهية وهبة رحمانية لا تكتسب بكثرة الطاعات والاجتهاد في العبادات، بل الفضل لله يؤتيه من يشاء، وتكون حينذاك سرا أخر من أسرار الصوفية التي وإن عرفنا بعضها فيحجب علينا بعضها الآخر؛ للعمق الذي يتميز به هذا النوع من الفكر.

5. الشطحات الصوفية:

الشطح [1] تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية، فتدرك أن الله هي وهي هو ويقوم إذن على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانه، فينطلق بالإفصاح عنه لسانه، وفيه يتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيتحدث على لسان الحق، لأنه صار والحق شيئا واحدا، ومن هنا ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم بعد أن كان في حال المناجاة –بصيغة المخاطب-، وفي حال الذكر بصيغة الغائب. لكن من المخاطب ومن المخاطب، الأحرى أن يكون كلاهما واحدا ولذا لا يفترض هنا غير يتوجه إليه الخطاب وهذا هو الأصل في تحريم إذاعة ما يجري في النفس إبان هذه الحال ومن أذاع فقد شطح لكن هل كان في وسعه ألا يذيع؟ ذلك هو مأزق الصّوفي: فشدة الوجد ترغمه على الإذاعة، والمذاع سر بين العبد والرب، لأن التفرقة انتفت وصار الاتحاد ولهذا يمكن أن يقال أن الشطح سر للصّوفي لا بد منه.

هنالك تتخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها الوقتية وتسمع في باطنها أحاديث قدسية، ثم تصلح النفس لغتها وفقا لتلك الأحاديث وعلى وصيد الاتحاد الصّوفي تقف ظاهرة الشطح. هذه الدعوة إلى التبادل، فيوزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره بدور الآخر وترغب النفس في التعبير –بصيغة المتكلم- ومن غير شعور منها بذلك –عن مقاصد المحبوب نفسه، وأن في هذا لأشد امتحان لتواضعها وانه لحتم لاصطفائها. [2]

فالعناصر الضرورية لوجود ظاهرة الشطح هي:

أولا: شدة الوجد **وثانيا**: أن تكون التجربة تجربة اتحاد. **وثالثا**: أن يكون الصّوفي في حال سكر، **ورابعا**: أن يسمع في داخل نفسه هاتفا إلهيا يدعوه إلى الاتحاد، فيستبدل دوره بدوره، **وخامسا** أن يتم هذا كله والصّوفي في حال من عدم الشعور فينطلق مترجما عما طاف به متخذا صيغة المتكلم وكان الحق هو الذي ينطق بلسانه، أما الشطحة نفسها فتمتاز بعدة خصائص منها أنها بصيغة ضمير المتكلم، وأن كان هذا الشرط غير متحقق باستمرار وأنها تبدو غريبة في ظاهرها، لكنها صحيحة في باطنها، أو على حدّ تعبير الطوسي: "ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم". [3]

فأما شدة الوجد فلان الاتحاد يقع –أول ما يقع- بعد وجد عنيف ولهذا كانت حال الشطح تمتاز بالاضطراب والحركة والانفعال الجامح، ... والسر في هذا الاضطراب أن الانفعال يغلب على الوجدان

1- الشطح: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى.وهو عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته.ينظر: الطوسي: اللمع: ص 346 و 375 .

2- ينظر: عبد الرحمن بدوي: شطحات الصّوفية، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت. 1978. ج1/9-10.

3- الطوسي: اللمع، ص 375.

فلا يقوى على احتماله، فيضطرب ويهتز ويتحرك بعنف "على أن الصّوفية قد ميزوا مع ذلك بين نوعين من الواجدين: الواجد الساكن، والواجد المتحرك، وحاولوا المفاضلة بينهما"، [1] فقال قوم: "إن السكون والتمكن أفضل وأعلى من الحركة والانزعاج" [2]... والأمر يتوقف على نوع الوارد: فان كان عنيفا أدى إلى الحركة قسرا عن صاحبه، وان كان هادئا أدى إلى السكون، لكن ما هي بواعث هذا الوجد؟

دواعي الوجد عديدة هو "الذي يرد على القلب ويصادفه بلا تأمل ولا تكلف إما شوق مقلق أو خوف مزعج" [3] ويضيف السراج: "أو توبيخ على زلة أو محادثة بلطيفة أو إشارة إلى فائدة أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت أو ندم على ماض أو استجلاب إلى حال أو داع إلى واجب أو مناجاة لسر وهي مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن والغيب بالغيب والسر بالسر..." [4]؛ أي الشعور بالهوية فما بين العبد الواصل والمعبود الموصول إليه، فيشعر بان المعبود هو الباطن وأن العبد هو الظاهر "ويبدأ الوجد بالتحرق عطشا، يزيد لهيبه لمع نور وارد من الحضرة تتنوره الروح فتليح إلى جانب الأزل وتشاهد نفسها وقد رفعت إليه مقدما في تخيلها، فهنا شوق مشفوع بالرجاء: شوق إلى الاتحاد بالله ورجاء في تحقيق هذا الاتحاد، بما يلوح له من نور يضيء منه عالم القدس ويطلع على ما في الغيب من الحقائق، لكنه مع ذلك رجاء كالسراب خصوصا في أول طريق الوجد، إذ يلوح له بقرب فيبادر مسرعا فلا يجد شيئا". [5]

وإذا كانت درجة الشوق تتناسب مع مكانة الموضوع المشتاق إليه فأي شوق أقوى من الشوق إلى الاتحاد بالله عند الصّوفي؟! وهذا ما يزيد في فوران الوجد فهو وجد غايته الاتحاد بالله ... فتكون الإشارة إلى الواحد عين الإشارة إلى الآخر. ثم تختفي الإشارة لانعدام المشير ...وهنا يفرق بين الاتحاد والحلول على أساس إن الاتحاد هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء الموجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في نفسها، لا من حيث أن لها سوى الله وجودا خاصا يصير متحدا بالحق.

أما الحلول فيقتضي شيئين وينقسم إلى قسمين: "حلول سرياني وحلول جرياني. والأول هو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاّ والمسرى فيه محلا. أما الحلول الجرياني فهو عبارة عن أن يكون أحد الشيئين طرفا مثل الماء للكأس". [6]

وعليه يكون الحلول بادئ ذي بدء أمرا جوهريا، لأن ماء الورد أصل في الورد، وبذا تكون الصفات الإلهية موجودة في الإنسان قبل تجرده من بشريته، إلا أنها محجوبة بالجسم المادي.

1- عبد الرحمن بدوي : شطحات الصّوفية. ص 11.

2- الطوسي:اللمع، ص 308.

3- ابن عجيبة: معراج التشوف، ص 64.

4- الطوسي: اللمع، ص 310.

5- عبد الرحمن بدوي : شطحات الصّوفية. ص 13

6- المصدر السابق، ص 15.

في حين شبه اتحاد الخالق بالمخلوق باختلاط الماء بالكأس؛ بمعنى أن لكل منهما ذاتا مستقلة ثم حدث الاتحاد، فصار شيئا واحدا، وعليه فالاتحاد أمر عرضي، لأن الصفات الإلهية لا توجد في الإنسان إلا بعد تجرده من المادة البشرية.[1]

ثم إن الحلول هو تجسد الخالق في المخلوق في بعض بني الإنسان وامتزاجه به امتزاجا كاملا في الطبيعة والمشيئة، بحيث تتلاشى الذات الإنسانية في الذات الإلهية، وتنمحي إذ ذاك الإثنينية والتغاير في وحدة غير منفصلة بين ذاتين كانتا متمايزتين فصارتا متحدثتين ومتجانستين.[2]

أما الاتحاد فهو اتحاد ذاتين معنويا مع تغيرهما ماديا، بحيث لا تتحد عين إحداهما وصفاتها بعين الأخرى وصفاتها، بل يبقى الخالق خالقا والمخلوق مخلوقا، فكل منهما متميز عن الآخر وان لم يكن منفصلا عنه.[3]

وهناك فرق آخر بين الاتحاد والحلول وهو "إن الحلوليين يرون أنّ الله تعالى (تعالى الله) يحل في بعض المصطفين من عباده، على حين يرى الاتحاديون أن هؤلاء المصطفين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى حضرة الذات العلية حتى تفنى فيه أو تتحد به ممتزجة".[4]

على أن ابن عربي يفرق بين الوجود والثبوت، والموجود هو المتحقق والثابت هو المعدوم الممكن الوجود. فالأشياء كانت ثابتة في العدم منذ الأزل ثم فاض عليها الحق بوجوده، فوجودها وجوده، ولكن ذواتها ليست ذواته، فالاتحاد عند ابن عربي إذا هو في الوجود، والاختلاف في الذوات، أما العفيف التلمساني فهو الذي أوفى على الغاية في الاتحاد فجعل مذهبه انه ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه، فقضى نهائيا على فكرة السوى والأغيار، وابن سبعين يعد أقرب إلى التلمساني في ذلك ولن نستطيع إن نقصر الشطح على نوع واحد من هذه الأنواع المختلفة للاتحاد، وإلا لكان في ذلك تضييق لمعناه لا مبرر له.

وثالث العناصر في تكوين ظاهرة الشطح أن يكون الصّوفي في حال سكر، ولما كان السكر حال يقع والعقل في غيبة عن وجوده لتسلط أمور أقوى منه عليه، فقد اختلفوا في تعريفهم لحقيقته (السكر)، والصّوفي في حالة سكره يكون في عالم روحاني لا يمت إلى عالم المادة بصلة، فانه بالتالي كل ما يصدر عنه من تصرفات وأقوال لا تخضع لإرادته الشخصية، وإنما هو بتصريف من الله كما يرى الصّوفية بخلاف حاله عند صحوه، يقول القشيري في ذلك: "والعبد في سكره يشاهد الحال، وفي صحوه يشاهد العلم، إلاّ انه في حال سكره يكره محفوظا لا بتكلفه، وفي صحوه متحفظ بتصرفه"[5]وكان ابن عربي قد

1- ينظر: سارة آل سعود: نظرية الاتصال عند الصّوفية. ص 36.

2- المرجع نفسه، ص 35.

3- ينظر: المرجع نفسه ، ص 35.

4- المرجع نفسه، ص 35.

5- القشيري، الرسالة القشيرية. ص38.

قد قسم السكر إلى أنواع حيث جعل كلا منها خاصا بطائفة من السالكين:[1]

أولها: السكر الطبيعي وهو ما تجده النفوس من الطرب والالتذاذ والسرور والابتهاج بوارد الأماني إذا قامت في الخيال صور قائمة لها حكم وتصرف وهو سكر المؤمنين.

وثانيها: السكر العقلي: وهو شبيه بالسكر الطبيعي في رد الأمور إلى ما تقتضيه حقيقتها لا إلى ما تقتضيه الأمر في نفسه وهو العارفين.

وثالثها السكر الإلهي: سكر الكلّ من الرجال فالسكر الإلهي ابتهاج وسرور وكمال.

والسكران من أهل الله، يرتقى في سكره من سكر إلى سكر لا يجمع بينهما فمن أسكره السكر الطبيعي ثم جاءه السكر العقلي فإن السكر الطبيعي يفارق المحل بالضرورة ويزول حكمه عن صاحبه، كذلك يزول السكر العقلي حين يعرض السكر الإلهي.

ولما كان السكر في عمومه إنشاء الروح بمكاشفة الحق لها بسره وبأنه هو هي وهي هو، فتطرب أشد الطرب لاكتشاف هذه الحقيقة: فسكرها إذا شدة غبطتها بمعرفة سر وجودها وهو أن وجودها هو وجود الله أو أنها هي الله، أو أنه ليس ثم إلا الله -وفقا لاختلاف أنواع الاتحاد- وهذه المكاشفة على هيئة طائف أو هاتف يأذن لها أن تتبدل بدورها دوره فتتحدث على لسانه، ويعلن لها انه يبادلها حبا بحب.[2]

وهذه المنزلة التي يبلغها الصّوفي حين إعلان تبادل الأدوار، هي منزلة التوحيد الذي هو "معنى تضمحل فيه الرسوم وهو ظهور أسرار الذات، فإذا وقع الكشف عنها بغيبة حس الكائنات التي هي أو إن لتلك المعاني انفرد الحق بالوجود ويكون فيما لم يزل كما كان في الأزل..."[3] هذا التوحيد الذي يلقنه الصّوفي في حال السكر هو شهود الحق في ذاته لذاته، وفناء الذات الخاصة في ذات الألوهية.

والصّوفي إذا بلغ هذه المرتبة لأول مرة يأخذ صفة العارف، فان العارف يكون بمشهد الحق، ولهذا فان المعرفة تصدر عن الشطح، والشطحات إنما تصدر من أهل المعرفة، فان علامة العارف أول دخوله في المعرفة (الشطح) وان لم يبلغ الشطح لا يصح إن يسلك في عداد المعارضين بالمعنى الصحيح ... ذلك أن المعرفة بالمعنى العالي الدقيق هي التوحيد، والمرء لا يبلغ منزلة التوحيد إلا في حال السكر وما يتلوها والسّكر بالضرورة يقتضي الشطح فالشطح إذن مرحلة ضرورية في طريق التوحيد، أعني في تحقيق المعرفة، وبالتالي في تكوين صفة العارف عند السالك.[4]

وهذه الأحوال كلها التي تواكب الشطح أو تهئ له، تتم في حال من عدم الشعور ونحن نقصد هنا التفكير المنطقي، وإذا كانت الأحوال الصّوفية لا تنتسب في حقيقة أمرها إلى البرهان، بل إلى العيان والذوق، وبالتالي تقع بمعزل عن الشعور، فمن هنا كان عدم الشعور عنصرا قويا في تحديد الأحوال

1- ينظر: الفتوحات المكية. 2/544-545 .

2- ينظر:عبد الرحمن بدوي: شطحات الصّوفية. ص 17-18.

3- ابن عجيبة، معراج التشوف: ص 56.

4- ينظر: عبد الرحمن بدوي: شطحات الصّوفية، ص 22.

اللازمة للشطح.

6. خاتمة

والصّوفية فيما تكلموا فيه من هذه الموضوعات، قد اصطنعوا منهجا ذوقيا وأسلوبا رمزيا يقصر عن تذوقهما وإدراك ما ينطويان عليه من لم يشاركهم في طريقهم؛ ذلك أن البرهان والدليل لا ينفعان في هذه الطريق لاسيما أن ما يعرض لأصحابها فيها إنما هو من قبيل الوجدانيات التي لا تخضع للعقل من ناحية، والتي يعبر أصحابها عما ينكشف لهم ويتجلى عليهم فيها من الحقائق بألفاظ مبهمة وعبارات غامضة يدلون بها على ما تدل ظواهرها من ناحية أخرى.

وما مؤلفات السهروردي المقتول وابن عربي وديوان ابن الفارض، لاسيما تائيته الكبرى وخمريته، إلا شواهد تنطق بما غرق فيه هؤلاء الصّوفية من بحار الذوق، وما أغرقوا فيه من ألغاز ورموز، يضاف إلى هذا أن الذين شرحوا هذه الإشعار وتلك المؤلفات لم يكونوا أبعد من واضعيها عن الرمز وما ستتبعه من غموض وإبهام.

ومهما يكن من أمر فقد حملت مصنفات الصّوفية ودواوينهم والشروح التي وضعت علىها في القرنين السادس والسابع بذكر هذه الموضوعات التي أوجزناها، ويستطيع من يتدبر هذه المصنفات ويمحص شروحها أن يتبين ما تنطوي عليه هذه المعاني النفسية والأخلاقية وما تنزع إليه من المنازع الميتافيزيقية مما يدل على أن القرنين السادس والسابع قد شهدا حصول التداني بين التصوف والفلسفة، وتفتحت فيها الأبواب التي تسربت منها العناصر الفلسفية وغير الفلسفية إلى أذواق الصّوفية ومذاهبهم الروحية، و بعض الشخصيات والمذاهب الصّوفية التي ظهرت إبان هذين القرنين، تعد بحق مرآة صادقة تتجلى على صفحتها صورة التصوف الفلسفي أو الفلسفة الصّوفية.

7. قائمة المراجع

- أبو سراج الطوسي. (1960). ***اللمع***،تحقيق: عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور .الشطح: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى. وهو عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته. مصر: دار الكتب الحديثة.
- أحمد ,ش .ا .***الفتوحات المكية*** .لبنان : دار الكتب العلمية.
- القشيري. ***الرسالة القشيرية*** . (2003). مكتبة صبيح الإسكندرية.
- الغزالي. (2002). ***إحياء علوم الدين***، لبنان: دار الكتب العلمية.
- سارة آل سعود. ***نظرية الاتصال عند الصوفية***. القاهرة: دار المنارة للنشر والتوزيع.
- عاصم إبراهيم الكيالي الدرقاوي. إبن عجيبة: ***إيقاظ الهمم، إيقاظ الهمم في شرح الحكم للعارف بالله ابن عطاء السكندري***، . بيروت (د،ت): دار الكتب العلمية.
- عبد الرحمن بدوي. (1978). ***شطحات الصّوفية***. الكويت: وكالة المطبوعات.

- عبد المجيد خيالي. (2004). ابن عجيبة: ***معراج التشوف إلى حقائق التصوف***، مركز التراث الثقافي المغربي. الدار البيضاء.
- قمر كيلاني. (1962). ***التصوف الإسلامي***. بيروت : المكتبة العصرية للطباعة والنشر.
- محمد الاسكندراني. (2005). ابن خلدون: ***المقدمة***، شرح وتحقيق وتقديم، . بيروت: دار الكتاب العربي.
- محمد عبد الكريم النيمري. (2003). ابن الفارض. ***الديوان شرح محمد البوريني وعبد الغني النابلسي***، . لبنان: منشورات دار الكتب العلمية.
- محمد مصطفى حلمي. (1970). ***الحياة الروحية في الإسلام***. . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- هيفرو محمد علي ديركي. (2008). ***مختصر اصطلاحات الصوفية***، . دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر.